

Die Grenze der Moderne und Heideggers "Vermächtnis"

Boeder, Heribert

Veröffentlicht in:
Jahrbuch 1990 der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft, S.75-88



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

Die Grenze der Moderne und Heideggers „Vermächtnis“

Von **Heribert Boeder**

Bekanntlich hatte die inzwischen ihrerseits alte Rede von „modern“ stets eine unterscheidende Bedeutung; sie hob eine gegenwärtige Gesinnung und ihre Gebilde von einer vormaligen und zugleich überkommenen ab; denn die eine wie die andere fiel in eine selbe Zeit. Wie aber, wenn ein Zeitalter selbst als „die“ Moderne unterschieden wird, wenn jedoch auf diese hin das Wiederholen solcher Unterscheidung ausbleibt? Eine bloße Post-Moderne bekundet nur das Nacheinander der Zeiten, ohne „die“ Moderne als eine jeweilige vergehen zu lassen. Sollte sie fürchten, darüber ihrerseits unmodern zu werden? Warum wird „die“ Moderne nicht auch dem von ihr geübten geschichtlichen Unterscheiden unterworfen? Ist die Geschichte dabei zu versanden?

Eine Moderne in singulärer Bedeutung hat sich abgezeichnet. Was ist das Singuläre daran? Dies ist nur ihrer Abgrenzung zu entnehmen. Die Grenzziehung scheint aber – zumindest hinsichtlich ihres geschichtlichen Beginns – willkürlich zu sein. Liegt sie doch nicht wie eine historische Tatsache vor; vielmehr werden ihr historische Tatsachen zugeordnet und ermöglichen so immer nur in zweiter Linie eine Beschreibung. Getragen von einer Vorentscheidung. So etwa von derjenigen, das emanzipatorische Programm der Aufklärung müsse endlich erfüllt werden; ihretwegen darf – und nur deshalb: kann – dann „die“ Moderne noch nicht zu Ende sein.

Die Moderne ist keine Gegebenheit, die an ihr selbst begrenzt wäre. Ihre Begrenzung zieht sie nur aus dem, was sie für jemanden, was sie für viele sein soll. Nach welcher Maßgabe? Aus einem Bedürfnis vieler oder der Meisten? Oder aus den Vorlieben der gesellschaftlich fortschrittlichen Kräfte, die ihren Impuls noch brauchen?

Oder sollen wir denken: „die“ Moderne ist ein ens rationis. Vielleicht ist „ens“ noch zuviel gesagt – oder zuwenig. Jedenfalls ist zu fragen: Welcher ratio? Deiner? Meiner? Eines Vermögens vieler Menschen? Aller? Sofern nicht mehr unterstellt werden kann, daß die Vernunft uns aus der Anschauung der Himmels-Ordnung oder als Gabe des Schöpfer-Gottes oder als Anlage „der weislich uns versorgenden Natur“ kommt, unsere Vernunft sich aus keiner solchen Ursache her weiß, ist es angebracht, sie auf eine ratio, auf ein Verhältnis aus eben jenen termini zurückzunehmen, welche die heideggerische Wendung „Die Bestimmung der Sache des Denkens“ hergibt. Abgeschieden von der phylogenetischen Erklärbarkeit des Verstandes.

Das aus den unterschiedlichen rationes dieser termini gebaute „Vernunftgefüge der Moderne“ (Freiburg 1988) bezeugt in erneuernder Verwandlung die überkommene Eigentümlichkeit der Vernunft, Totalitäten zu denken, das Vermögen des Schließens zu sein. Die eigens als ens rationis dargestellte Moderne ist ein geschlossenes Gebilde von Besinnungs-Gesalten, in denen sich unsere Welt vollständig ausgelegt hat. Privat-Ansicht eines ίδιος λόγος? Immerhin der Moderne selbst entsprungen. Wie?

Der Blick auf das Vernunft-Gefüge der Moderne wurde erst durch die „Topologie der Metaphysik“ (1980) freigegeben und zwar deshalb, weil die Geschichte zu jener Welt der modernen Besinnung sich ihrerseits als ein geschlossenes Gebilde erwies – eine Geschichte, welche sich in der Ersten Philosophie und in ihrer Anderen ausgelegt hat. Sie kam zu Gesicht in Verwandlung der heideggerschen Frage „Was ist Metaphysik?“ – diese aus dem Continuum mit dem technischen Denken freisetzend; deshalb nicht mehr darauf angewiesen, die Metaphysik sich selbst zu überlassen (s. Heidegger, Zeit und Sein, in: Die Sache des Denkens 25), sondern in der Lage, sie ihrem Selbst zu überlassen und sie also sein zu lassen. Woher aber diese Lage, wenn nicht aus bodenloser Einbildung? Wie grenzt sie an die Ortschaft der Moderne, insbesondere an den Ort, den die Besinnung Heideggers geschaffen hat? Wie bleibt sie seines „Vermächtnisses“ eingedenk? Gilt doch auch hier das Wort, mit dem Aristoteles seine Zweiten Analytiken beginnt: „Jede Lehre und jedes Lernen mit Verstand entspringt einer im vorhinein erbrachten Kenntnis“.

Heideggers Vermächtnis zieht sich auf diese einzige Aufgabe zusammen: „Sagen die ἀλήθεια als: die Lichtung“ (GA 13, 224). Nicht bloß die ἀλήθεια – sie ist schon zur Sprache gebracht –, nicht bloß die Lichtung – sie ist noch nicht zur Sprache gekommen –, sondern die Lichtung, wie sie allein von der ἀλήθεια her zur Sprache zu bringen ist. Dazu mußte aber die Erfahrung des griechischen Namens erst einmal wiedergewonnen werden. Dies aus der einzigen Notwendigkeit einer Erfahrung mit dem verwahrlosten Entbergen unter der Herrschaft des Wesens der Technik.

Den Weg zur Wahrheit dieses „Wesens“ eröffnete Heideggers Besinnung auf das Wesen der Wahrheit mit ihrer Schrittfolge von der Richtigkeit über die Unverborgenheit zur ursprünglichen Verborgenheit. Erst auf die in ihr waltende Verbergung hin erschließt sich der Sinn des besagten Zur-Sprache-bringens der Lichtung: „Die Entbergung der sich entziehenden Befugnis“. Genau sie hat das heideggersche Denken nach seinem eigenen Zeugnis erstlich beansprucht – mit der Würde dessen, was für die metaphysische Vernunft ein Prinzip gewesen ist.

Entbergung – nicht mehr des Seienden, nicht mehr des Seins des Seienden, nicht mehr der „ersten Gründe und Ursachen“; denn das Entbergen ist so wenig das des Denkens wie das vorgängige Sich-verbergen. Es ist – in obliquer, weil nach der Theorie des Seins des Seienden schielender Rede – das des Seins selbst; reiner gesagt: des Ereignisses von Sein und Denken. Da ist die Entbergung zunächst die des „Seins-Geschicks“ – eines Geschicks von „epochalem“ Grundzug, will sagen: Entbergung eines Sich-verbergens, eines Vorenthalts des Seins selbst gegenüber dem Denken. Eben daher wird das Denken in das Entbergen des Seienden losgelassen oder dahin, als metaphysisches Denken nur das Sein des Seienden zu entbergen, schließlich als technisches: bloß noch Seiendes. Eben daraufhin ist das Entbergen des Seins selbst die Offenbarung seines Entzugs-Charakters.

Was entzieht sich wem? Im Sinne des Ereignisses von Sein und Denken entzieht sich die „Befugnis“. In seinem Äußersten (ESCHATON) weckt der Entzug die Besinnung, welche sich vom technischen Denken als dem schlechthin unbefugten unterscheidet. Das Aufreißen des Unterschieds wird einer „Kehre“ im Seins-Geschick ver-

dankt. Die Technik entbirgt ihr verbergendes, ihr verstellendes „Wesen“ und von ihm her die ganze Entzugs-Geschichte als diejenige der Metaphysik. Soviel zum Gedenken an das heideggersche Vermächtnis – ohne den Versuch einer Erklärung.

Welches Denken ist das befugte? Dem zu denken gegeben wurde. Wieder Heidegger: Dem metaphysischen Denken war gegeben, das Sein des Seienden zu entbergen; dem anderen Denken zu diesem ist gegeben, das Sich-verbergen und den Entzug in eben jenem Entbergen, letztlich und zugleich erstlich im technischen Entbergen zu gewahren. Es bemerkt im griechischen Anfang des Denkens eine Spur der Erfahrung des Sich-verbergens und zwar dort, wo die ἀλήθεια als φύσις im Sinne des Aufgehens gedacht wird. Sie „neigt dazu, sich zu verbergen“. Vor diesem Zeugnis Heraklits haben sich unsere Wege getrennt und zwar mit der Unterscheidung des λήθειν in der ἀλήθεια vom κρύπτεσθαι der φύσις. (Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia, in: Archiv für Begriffsgeschichte IV, 1959). Sie ist aber nur erst der Anlaß, nicht schon der Grund zur Trennung, zur Überschreitung der Grenze des heideggerschen Ortes. Wo erscheint der Grund?

I.

Wie die ἀλήθεια früh ins Wort kam, läßt sie auf den transitiven Sinn des ihr zugrundeliegenden λήθειν achten – schon dadurch vom Verbergen als κρύπτειν verschieden. Sie läßt an die Möglichkeit der Verweigerung des Wissen-lassens von schon Gewußtem denken, bringt die Frage nach der Befugnis zum Mit-Wissen ins Spiel. Wie könnte aber davon das metaphysische Denken betroffen sein?

Um auf den „ersten Anfang“ zu sehen, auf den sich der heideggersche Abschied in den „anderen Anfang“ des Denkens sammelt: Wie fängt denn jenes an? Was ist das „Geschick“ im Sinn jener ἀλήθεια? Ein völlig offenes „Geheimnis“. Der mit Heidegger gesichtete Anfang, seine im Sich-verbergen bewahrte Spur des ursprünglichen Vorenthalts oder der „Epoche“, die das Denken zur Metaphysik bestimmt, ist Resultat. Inwiefern?

Die „Topologie der Metaphysik“ hat gezeigt: diese ist im strengen Sinne als Philosophie zu verstehen – bezogen auf eine σοφία, deren Wahrheit sie nicht selber erbracht hat. Weisheit – das ist allgemein: ein Wissen von der Bestimmung des Menschen, einer Bestimmung, die er nur dadurch erfüllt, daß er sich von sich selbst unterscheidet – als Held, als Heiliger, als Bürger. Demgegenüber ist die Unterscheidung vom Tier sekundär, fällt – mit Platon gesprochen – in die Unbegrenzbarkeit des „Mehr und Weniger“.

Für die σοφία aber, auf die hin die φιλοσοφία ihren Anfang nimmt, gilt des Näheren: sie weiß, „wie es ist“ im Offenen des Unterschiedes von „wie es nicht zu sein hat“ und „wie es zu sein hat“. Dieses Wissen ist den „Weisen“, nämlich Homer, Hesiod und Solon gegeben und zwar von den Musen als den schlechthin Wissenden, weil bei Allem Anwesenden.

Aus der Kenntnis dessen, was einem zu wissen zusteht, ist einer befugt, die Wahrheit wissen zu lassen oder auch nicht. Für die genannten σοφοί ist das betreffende Wissen bloß ein ihnen verliehenes, nicht im eigenen Anwesen bei der Sache gegründet. Die Philo-Sophie entspringt genau dann, wenn sich die πεῖθώ, die Überzeugungskraft,

der Wahrheit des aus dem musischen Wissen-lassen Gewußten entzogen hat. Dieser Entzug ruft die Vernunft hervor, welche unter den Bedingungen „sterblichen“ Vernehmens selber bei Allem zu sein vermag. Dieses ihr Anwesen nimmt auf das von ihr auszubildende Wissen hin die Bedeutung des ἰστορεῖν, des Beobachtens an. Es sieht Alles mit der Unterscheidung von „wie es erscheint“ und „wie es ist“; es faßt im Erscheinenden eigens dessen φύσις in den Blick; auf sie hin ist die betreffende Vernunft die „natürliche“. Sie ist dies gerade nicht im Sinne der unbeschen nachgeredeten Unterstellung, die Philosophie habe anfangs an der immer schon vorfindlichen Natur, nämlich dem All des natürlicherweise Vorkommenden, ein Interesse genommen. Eine solche Natur kennt das frühgriechische Denken nicht und noch Aristoteles wird statt dessen von der „Natur des Alls“ reden (s. Was ist PHYSIS?, Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, XXXII, 1981).

Wenn jene anfänglich gedachte φύσις sich im Erscheinenden zu verbergen neigt, ist doch deren Verborgenheit wesensverschieden von eben jener, welche der ἀλήθεια vorausfliegt. Für die natürliche Vernunft ist die Möglichkeit des λήθειν von verschwindender Bedeutung – ebenso wie die ἀλήθεια des Wissen-lassens. So ist denn auch in der vorparmenideischen Philosophie von ihr keine Rede. Kann doch jeder selber anwesend sein bei dem, was es hier zu wissen gibt. Das Alles der natürlichen Vernunft ist nicht mehr jenes, von dem die Musen wissen; vielmehr bestimmt es sich aus ihrem eigenen Anwesen. Als Beobachten prägt es denn auch die Weise der Darstellung, stößt mit der σοφία die Rede „in Maßen“ ab, wie sie dem „musischen“ Wissen entspricht, und wird „prosaisch“.

Der natürlichen Vernunft geht es nicht um die ἀλήθεια, sondern um das σαφές, um die Durchsichtigkeit des Erscheinenden auf seine φύσις hin. Sie wird wegen deren Sichverbergen nie erreicht und statt eines Wissens kommt es zu Auffassungen von sich endlos steigender Wahrscheinlichkeit. Die σοφία besteht hier darin, den Unterschied des Wissens der Götter und der Auffassungen der Sterblichen als unaufhebbar anzuerkennen.

Der „erste Anfang“ des Denkens ist nicht einer; wegen der Unterscheidung der durch den besagten Entzug hervorgerufenen Vernunft ist er ein gedoppelter und es hat denn auch nie nur Eine Geschichte der Philosophie gegeben. (Die Unterscheidung der Vernunft, Osnabrück 1989).

Haben wir die Grenze der Moderne aus den Augen verloren? Gewiß nicht – wenn die heideggersche Behauptung, daß dem metaphysischen Denken der Sinn von Sein als Anwesen gilt und wenn heute die Nachzügler dieser Behauptung das „Privileg der Präsenz“ zu tilgen bemüht sind – ohne Ahnung vom anfänglichen Unrecht oder Recht dieses Privilegs und von der Notwendigkeit, „Anwesen“ mit Bestimmtheit und also mit Unterscheidung zu denken.

Die natürliche Vernunft geht beim Bau ihrer rationes von ihrem eigenen Anwesen im Unterscheiden des Erscheinenden und seiner φύσις aus; die andere, nämlich „weltliche“ Vernunft vom Anwesen ihrer Sache. Welche ist die? Etwa das Erscheinende? Dieses nur in seiner Gesamtheit. Und wie bestimmt sich deren Anwesen für die Vernunft? Als νόμος. Anwesend ist hier genau: nicht das Erscheinende, sondern sein

κόσμος, weiter: dessen Harmonie, schließlich: deren λόγος. Schon daran springt heraus: Anwesen und Erscheinen sind sehr wohl zu unterscheiden. Dies umso mehr, als der κόσμος nur aus dem Gegensatz der φύσεις des Erscheinenden oder aber aus einer sich gegenwärtig verhaltenden φύσις ein κόσμος ist. Das entsprechende Denken versteht sich nicht mehr unmittelbar als Beobachten, sondern als Einstimmung in die Bestimmung, der die Ordnung des Erscheinenden entspringt.

Daraufhin ist sich die Weisheit der weltlichen Vernunft ein Wissen von der jedermann offenstehenden Möglichkeit, zum ersten an ihm selbst Vernunft anzunehmen, in seinem Gemeinwesen die vorgegebene Ordnung einzurichten, zum anderen als Sterblicher, der zu Vernunft gekommen ist, das Leben der Unsterblichen zu gewinnen.

In der natürlichen wie auch in der weltlichen Vernunft wächst eine Neigung für die von ihr selber erbrachte Weisheit. Diese zieht ihre Überzeugungskraft zum einen aus dem je eigenen Anwesen bei dem „wie es ist“ – soweit sich die φύσις von Erscheinen dem erschließen läßt –, zum anderen aus dem Anwesen eines im κόσμος des Erscheinenden vorgegebenen „wie es zu sein hat“ für ein mitgehendes Denken.

Erst mit einer dritten Vernunft-Gestalt, der „conceptualen“, kommt die ἀλήθεια im Anfang der Philo-Sophie zum Tragen; denn hier ist für das erstlich zu Denkende ein Wissen-lassen unumgänglich – ähnlich dem der Musen. Es handelt sich da um eine Weisung, welche in der ausgezeichneten Weise zu denken gibt, daß sie das Denken überhaupt erst in den einzigen Weg des Vollbringens einweist, ihm zur Bestimmung wird. Das Denken findet sich an einer Wegscheidung; deren Ort ist das Haus der Nacht, des Todes. Da ist das „wie es ist“ nicht mehr – als φύσις – zu unterscheiden vom „wie es erscheint“, sondern allein vom „wie es nicht ist“. Vor dieser Scheidung der Wege „wie es ist“ und „wie es nicht ist“ bleibt die Möglichkeit eines λήθειν ausgeschlossen. Eben daraufhin nimmt die ἀλήθεια einen anderen Sinn an und zwar von der medialen Form jenes Verbum her, die man für gewöhnlich als „Vergessen“ übersetzt. Das Haus des Todes gilt denn auch als „Haus des Vergessens“.

Doch in welchem Sinne bringt das Wissen-lassen der parmenideischen „Göttin“ – sie erinnert an den ersten Vers der „Ilias“ – die ἀλήθεια zum Tragen? Was ist deren „Herz“? Daß die Vernunft nicht sich selber hinters Licht führe, wie das in den Ansichten – den „notwendig zu Ansehen gekommenen“ – der Sterblichen der Fall ist. Diese sind unvermögend, aus eigener Kraft ihrer Irre zu entkommen, weil ihre Vernunft sich nicht durch sich selber zu unterscheiden vermag; denn die Gewalt der Gewohnheit fesselt die Vernunft in das Anwesen – nicht nur ihr eigenes bei Allem, auf der Suche nach dem „wie es ist“ in den φύσεις des Erscheinenden; mehr noch ist sie „vergewaltigt“ vom Anwesen des „wie es zu sein hat“ in Gestalt des κόσμος, welcher den gegensätzlichen φύσεις des Erscheinenden entspringt. Die betreffenden Ansichten kommen von Auge und Ohr und Zunge nicht los.

Die Vernunft der Sterblichen läßt sich auch noch als philosophische im Dunkeln über die Irre, die ihr Ort sein muß, λήθεσθαι – noch Platon sagt statt dessen durchweg: λήθειν εαυτόν: sich selbst hinters Licht führen. Ins Freie bringt jene Vernunft nur ein göttliches Wissenlassen der ἀλήθεια als Bestimmung des Denkens; das ist sie in der schon entschiedenen Geschiedenheit von „wie es ist“ und „wie es nicht ist“ als „ein-

zigen Wegen des Erfragens“. Hier wird nichts erzählt, sondern das Denken auf den einen Weg eigenen Vollbringens gebracht und in eben diesem Sinne dem λήθεσθαι, dem sog. „Vergessen“ entrückt. Der Weg „wie es ist“ ist als Weg derjenige des sich selbst durch reine Überlegung – die βονλή wird hier zum λόγος –, durch deren Unterscheiden sich selbst überzeugenden Denkens. Ihm geht aus den Zeichen dieses Weges auf, „wie es zu sein hat“: das Vollkommen-seiende. Dieses „Seiende“ – erst der anfänglichen „conceptualen“ Vernunft, der parmenideischen, wird es zur Sache des Denkens – ist nicht nur kein Erscheinendes, sondern auch kein Anwesendes mehr, weil von aller dem Anwesen unumgänglichen Beziehung auf Erscheinendes abgeschieden. Vielmehr kommt die reine Gegenwart der Bestimmung, wie sie das Musische Wissen kannte, im Vollkommen-„Seienden“ zur Darstellung. Die conceptuale Vernunft hat das „Sich-vollendende“ Homers, Hesiods und Solons in das „Vollkommen-seiende“ geborgen.

Wie steht es angesichts des dreifältigen Anfangs der Philo-sophie mit Heideggers unablässig durchdachter Versicherung: der Sinn von Sein ist aus dem Anfang des Metaphysischen Denkens her „Anwesen“? Und wie mit der vorgreifenden Ansicht: die ἀλήθεια wird „anfänglich begriffen als Grundcharakter der φύσις“ (Beiträge 329) – ihres Sich-verbergens wegen? Hier haben Berichtigungen keinen Sinn, wohl aber dies: das Gedachte ins Reine zu bringen – angewegt von der ihrem Selbst überlassenen Metaphysik: sie mit einer Gelassenheit hörend, die erst jenseits der auf Trennung des künftigen Menschen vom bisherigen bedachten Besinnung der Moderne möglich wird.

Was wird da aus der „Entbergung der sich entziehenden Befugnis“? Sie entzog sich von dem „ersten Anfang“ des Denkens her. Was sagt dies noch im Lichte der hier vorgetragenen Unterscheidung dieses Anfangs? Wenn das Denken ein befugtes sein soll, dann gilt für die natürliche Vernunft: das Denken befugt sich selbst und könnte eben deshalb unbefugt sein – für die weltliche Vernunft: das Denken entnimmt die Befugnis seiner Sache und zwar über die Mitte ihrer Bestimmung, hat daher den Charakter der Einstimmung; dennoch ist es näher besehen erst und nur dann befugt, wenn es seiner eigenen φύσις inne wird – für die conceptuale Vernunft: ohne Rücksicht auf eine vorgegebene Sache ist das Denken rein durch seine Bestimmung, durch deren Weisung befugt und kommt nur aus solcher Befugnis zu seiner Sache: dem besagten „Seienden“.

Diese Unterschiede gelten für jede Epoche der Philo-sophie, welche ihre Aufgaben aus der Dreifalt der Möglichkeiten bestimmt, sich auf eine gegebene σοφία zu beziehen. Demnach ist die „sich entziehende Befugnis“ gerade für das Verständnis der Metaphysik, wie sie der conceptualen Vernunft eigentümlich ist, von verschwindender Bedeutung. Heideggers Erfahrung der besagten „Entbergung“ jedoch nicht, sofern sie ganz der Sphäre der Moderne innerlich ist – unserer Welt als verschieden von der Geschichte, welche als diejenige der Philosophie geschlossen ist und keinen Fortriß vom metaphysischen zum technischen Denken zuläßt. Hat doch die Geschlossenheit ihren Sinn auf das rein vollbringende Concipieren der Wahrheit einer epochalen σοφία in der Logik hin, welche ihr die Kraft gibt zu überzeugen. Jede Epoche der Philo-Sophie schließt sich in der Gewißheit: Es ist vollbracht. Nur auf die Erfüllung ihrer Aufgaben hin versteht sich das Verscheiden der reinen, weil conceptualen Vernunft. Und nur daraufhin erschließt sich der Tod, auf den hin die Menschen Sterbliche zu werden ver-

mögen. Was Heidegger als „Gebirg des Seins“ gedacht hat, ist zu übersetzen in die von der conceptualen Vernunft geborgene Wahrheit der epochalen Weisheit, welche in der Mittleren Epoche durch die Verfasser des Neuen Testaments, in der Letzten durch Rousseau, Schiller und Hölderlin Gestalt angenommen hat. Werden die betreffenden Conceptionen in ihrer Abgeschiedenheit gedacht, dann wird an ihnen die Stille, die Ferne und das Geschick vernehmlich, welche der heideggerschen „Lichtung“ eigentümlich sind.

II.

Wie kann aber von einer Grenze der Moderne die Rede sein, wenn bisher nur der heideggersche Gedanke in den Blick kam? Allein seine Antwort auf die Frage „Was ist Metaphysik?“ wegte eine neue Zuwendung zu dieser und weiter zur Philosophie an. Und nur die aus ihr erwachsene Unterscheidung der Vernunft ließ die Besinnungs-Dimensionen der Moderne unterscheiden. Schließlich läßt nur das entsprechende Gefüge die Geschlossenheit erkennen, aus der sich mit Grund die Grenze der Moderne abzeichnet.

Was bedeutet aber nun das Zerreißen des heideggerschen Continuum von metaphysischem und technischem Denken? Wird letzteres und also seine Gegenwart sozusagen geschicklos? Was sagt die Unterscheidung der Vernunft und so auch der modernen Besinnungs-Dimensionen dazu?

Zur ersten: In der Besinnung auf die Wissenschaften – auf deren Sprache (Frege), auf deren Welt (Schlick), auf deren Geschichte (Kuhn) – bildet die technische Vernunft die ihr eigentümliche Figur von rationes aus. Sehr wohl zu unterscheiden vom herkömmlichen Verstand der Techniken, nimmt sie die Stelle der vormals „natürlichen“ Vernunft ein; deren Natürlichkeit ist in der besagten Geschichte vollständig abgearbeitet worden. Für die technische Vernunft hat eine φύσις, die sich verbirgt, schlechthin keinen Sinn mehr; ist doch die „Natur“ für die betreffenden Wissenschaften das durch ihr Bezeichnungs-Netz bestimmte Wirkliche. Dessen Rätsel haben in jeweiligen Problemlagen der Forschung und nicht in einer irgendwie an sich seienden Natur ihren Ort. So entnimmt diese Vernunft ihre Befugnis aus ihrem eigenen technischen Grundzug.

Zum anderen: In der Besinnung auf das ausgelegte Leben – auf dessen Geschichte (Dilthey), auf dessen Welt (Husserl), auf dessen Sprache (Wittgenstein) – gestaltet sich die Figur der hermeneutischen Vernunft. Sie nimmt die Stelle der vormals „conceptualen“ Vernunft ein. Deren Conceptualität ist in der besagten Geschichte vollständig entwickelt worden. Für die sinnverstehende Vernunft hat aber der reine Begriff seine principielle Bedeutung völlig verloren: denn sie bezieht sich primär auf die doxischen Gebilde des Erlebens, das an ihm selbst nicht schon vernünftig ist. Dieses die Erste Philosophie simulierende Denken zieht seine Befugnis aus jeweils schon gelebtem Sinn.

Zum letzten: In der Besinnung auf das Menschenwesen – auf dessen Geschichte (Marx), auf dessen Welt (Nietzsche), auf dessen Sprache (Heidegger) – kommt die Figur der zeitlichen Vernunft ans Licht. Sie nimmt die Stelle der vormaligen weltlichen Vernunft ein. Deren Welt erscheint nämlich in der immer noch geschichtlich oder vom Bisherigen bestimmten Gegenwart als schlechthin a-kosmische. Was dem Anwesen im

κόσμος entspricht, ist als „Zukunft“ des verwandelten Menschenwesens gegenwärtig. Was diese Zukunft und das Widerwärtige des Bisherigen in einer selben Gegenwart zusammenhält, ist nur die Zeit. Daher: Zeit und Sein, nicht: Vernunft und Sein. Das Denken zieht seine Befugnis aus derjenigen Teilung der Zeit, welche auf eine Unterscheidung des Menschen von sich selbst, von den Enteignungen seines Wesens, gesammelt ist. Anders als die besagte Geschichte kennt die Gegenwart im Sinne der Moderne nicht mehr die Anschauung des schon unterschiedenen Menschen. Die Kommunistische Gesellschaft, der Übermensch, der Sterbliche bleibt außerhalb der Erfahrung – verkündet ohne deutliche Gestalt.

Die Unterscheidung des Menschen von sich selbst zur Anschauung zu bringen, ist die erfüllte Aufgabe einer jeden der epochalen Weisheits-Gestalten. Die philosophische Vernunft unterschied sich nach ihren möglichen Stellungen zur σοφία. Wie aber kennen die Besinnungs-Gestalten, welche die Sphäre der Moderne konstituieren, die φιλοσοφία?

Zunächst die Besinnung auf die Wissenschaften; sie gibt zu verstehen:

- 1) Die Philosophie ist der Ersten Wissenschaft, nämlich der logisierten Arithmetik äußerlich, sollte allerdings, wenn sie Wissenschaft sein will, einen Nutzen aus der rein technischen Sprache der logisierten Arithmetik ziehen.
- 2) Sie ist den Naturwissenschaften innerlich, keine eigene Wissenschaft, sondern Klärung des Sinnes wissenschaftlicher Aussagen, getrennt von deren Verifikation in der Forschung.
- 3) Da sie keine eigene Wissenschaft ist, kann sie in der Geschichte der gesellschaftlichen Kenntnis-Produktion wissenschaftlichen Forschens, kann sie sogar in der Untersuchung der Krisen seines Rätsellösens vernachlässigt werden.

Was sagt die Besinnung auf das ausgelegte Leben zur Philosophie?

- 1) Sie muß nach dem Einsturz der Metaphysik erneut deren Grundlegungs-Funktion wahrnehmen und dies erstlich mit dem Studium der geschichtlichen Objektivationen des Lebens und der gesellschaftlichen Wirkungszusammenhänge, da sie selber eine „Funktion der Gesellschaft“ ist.
- 2) Sie ist als philosophische Tätigkeit in allen Wissenschaften und zumal der Ersten zu erneuern – aus der Methode her, welche die „reine Phänomenologie“ ist. Im Aufhellen der „subjektiven“ Konstitution einer Welt erfüllt die Philosophie noch einmal eine „menschheitliche“ Funktion.
- 3) Ihre letzte Funktion ist aber eine therapeutische und zwar angesichts der krankhaften Probleme, welche den „philosophischen“ Menschen umtreiben – hervorgerufen durch seine Mißverständnisse eines leerlaufenden Sprachgebrauchs.

Und die Besinnung auf das enteignete Wesen des Menschen? Sie bricht mit der Philosophie

- 1) als einer Gestalt von „Ideologie“, eines Reflexes der Bürgerlichen Gesellschaft, der die Wahrheit über die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, über die Enteignung der Macht des produktiven Menschen verschattet.

- 2) als einer Gestalt der Dekadenz und Verneinung des Lebens, welche den handelnden Menschen über die Enteignung seines Willens durch ihm vorgesetzte moralische Werte täuscht. Die „Liebe zur Weisheit“ ist aus „Liebe zum Leben“ und ihrer Torheit zu überwinden.
- 3) als das maßgebliche Zeugnis der Seinsverlassenheit eines Denkens, das den Vorenthalt des Denkwürdigen selbst noch im Bedenklichen der geschichtlichen Gegenwart vergessen hat.

Der Philosophie-Betrieb hat allerdings diese Absagen so wenig ernst nehmen können, daß er sie unter sein gewohntes „kritisches“ Geschäft subsumiert hat.

III.

Als Vernunft-Gefüge ihrer Besinnungs-Gestalten ist die Moderne eine geschlossene Sphäre. Wo wird aus ihr selbst her eine überschreitbare Grenze sichtbar?

Die Besinnung auf die Wissenschaften läßt keine solche Grenze erkennen. Auch und gerade in Rücksicht auf ihre Revolutionen bleibt die betreffende Geschichte ein endloser Fortschritt. Das technische Denken breitet sich hemmungslos aus – dies umso entschiedener als nur es auch die Mißstände zu beheben vermag, welche die gesellschaftliche Kontrolle des Zustandes der von den Techniken beeinflussten Umwelten jeweils anmahnt.

Auch der Besinnung auf das ausgelegte Leben kommt keine Grenze der Moderne zu Gesicht. Einmal wälzt sich der Strom des Sinn anzeigenden Lebens und seiner Objektivationen ins Endlose fort. Mit der einzigen Ausnahme der Metaphysik erhalten sich auch die Weltanschauungs-Typen und stellen mit ihrem jeweiligen Erlebnis-Gehalt die hermeneutischen Disziplinen vor immer neue Aufgaben. Endlos ist sodann, mit dem Erlebnis-Strom selbst, das Geschäft der phänomenologischen Analyse, endlos schließlich die therapeutische Aufgabe hinsichtlich der Folgen von Regelverstößen, in den sich ständig aufbauenden und verfallenden Sprachspielen alltäglichen Verhaltens. Die Metaphysik ist wohl als Weltanschauung zerfallen, als unwissenschaftliche Vorarbeit zu „wissenschaftlich strengen Lehrsystemen“ abzustoßen, kommt jedoch immer wieder auf in Gestalt „metaphysischer Sätze“. Deren erstmalige Diagnose setzt eine geschichtliche Grenze, die Therapie dagegen bleibt eine endlose Aufgabe.

Weder die eine noch die andere Besinnungs-Gestalt läßt auch nur den Gedanken an eine überschreitbare Grenze der Moderne aufkommen. Sie lassen nur die überschrittene Grenze erkennen: den Neu-Anfang der Philosophie. Für die Kern-Besinnung dagegen ist die mit ihr selbst überschrittene von untergeordneter Bedeutung gegenüber der noch zu überschreitenden. Das „wie es ist“ samt seiner Herkunft wird in einer ausschließenden Beziehung auf die Zukunft – die notwendige, die mögliche, die nicht unmögliche – des Menschenwesens gesehen. Die Zukunft ist die des von seinem bisherigen Wesen unterschiedenen Menschen. Ob und wie sie erreicht wird, steht aber nicht in der Eigenmächtigkeit des Denkens, sondern liegt – ähnlich dem Anwesen des $\chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ für die weltliche Vernunft – an einem „Sein“: am Zustand des gesellschaftlichen Produktions-Prozesses, an der fallenden und steigenden Tendenz des Lebens,

am „Seins-Geschick“. Eben dadurch wird aber die Zukunft dem Denken selbst zur Schranke. In diesem ausgezeichneten Sinne behauptet es seine Endlichkeit.

Dem antwortet in der sog. Post-Moderne zunächst die Stimmung, welche sagt: Keine Zukunft. Sie zeigt das Verlassen der heideggerschen, der nietzscheschen und sogar der marxischen Enteignungs- (nicht: Entfremdungs-) Erfahrung an. Mit ihr schwindet die „zeitliche“ Vernunft selbst und die von ihr ausgetragene Teilung der Gegenwart in die des Bisherigen und des Künftigen. So verlischt die einzige moderne Spur der vormaligen Weisheits-Gestalten, ihrer Forderung, daß der Mensch sich von sich selbst unterscheide; dem folgt die Abspannung seines Willens zur Unterscheidung vom Tier. Die verwesende Zukunft belebt zunächst die Einbildung gesellschaftlicher Utopien. Sie treiben aber nur umso nachdrücklicher das einzige Recht und die Aufgabe des Verstandes hervor, sich um die – zuletzt auch „ethischen“ – Erfordernisse des Alltags und seines wechselnden Heute zu bekümmern. In diese Bekümmernis nistet sich der immer schon endlose Betrieb „philosophischer“ Diskussion ein – unsterblich wie die Wolken.

Was bleibt da von dem besagten „Sein“? Was gibt da vor allem zu denken? Die Gewalt – die auf ihr Recht hin ununterscheidbare sub-ökonomische, sub-bewußte, sub-sprachliche Gewalt. Von ihr fühlt sich das Denken herausgefordert und zwar zu einer Kritik im Sinne von Gegen-Gewalt, von Widerstand und Emanzipation. Eben dieser Sinn ist im heutigen Verständnis der Moderne der vorherrschende.

Die Diskussion um die besagte Gewalt stachelt mit deren augenfälligster Erscheinung – der Gewalt von Menschen gegen Menschen – die Eitelkeit einer bedarfsdeckenden „Ethik“ an, sich – der Soziologie, der Psychologie und der Linguistik vorgehend – als Erste Philosophie zu gebärden (Lewinas) und deshalb noch einmal gegen die angebliche Vorherrschaft der „Ontologie“ in aller bisherigen Philosophie anzutreten. Die Nutznießer der heideggerschen „Verwindung“ des metaphysischen Denkens – schon was dessen bare Kenntnis anlangt, zehrt man von ihr – deuten sie, der eigenen kritischen Gewohnheit entsprechend, in eine Metaphysik-Kritik um. Athen oder Jerusalem – wie auch immer die Schablonen des submodernen Denkens lauten mögen, das Urteil Heideggers über den Anfang des metaphysischen Denkens – entscheidend für die Bestimmung des anderen Anfangs gegen den ersten – haben sie nicht bewegt. Wenn anders da kein Gedanke an den Unterschied von Seiendem und Anwesendem ist, geschweige denn an den Unterschied des Anwesens selbst, redet man bedenkenlos vom „Privileg der Präsenz“ in der abendländischen Denk-Tradition.

Während die „zeitliche“ Vernunft Heideggers auf die geschickhafte Teilung der Gegenwart und darin insbesondere auf die Ankunft der Welt des Dings gesammelt war, hat die heutige Metaphysik-Kritik im Horizont des husserlschen Erlebens – allerdings beschnitten um die Bestimmung aus dem transzendentalen cogito – eine Zukunft vor sich, die einem „Aufschub“ – wessen? – entspringt und zwar seitens eines Menschen von verfließender Bestimmtheit. Diese Umdeutung der Zukunft stellt auch noch den Zugang zur Kern-Besinnung der Moderne, ganz zu schweigen von der abgeschiedenen conceptualen Vernunft unserer Geschichte.

Dennoch – die post-moderne Metaphysik-Kritik, ihre Abneigung gegen das alte „Vermögen der Prinzipien“, gegen den Vernunft-Gegenstand als Totalität – durch Assoziation mit dem „Totalitären“ verleumdet –, ihre Leidenschaft für den Pluralismus, ihre Vorliebe für die Vielheit auch noch der Geschichten, der Welten und der Sprachen, deutet ein gewisses Entgegenkommen für die Untersuchung der Vernunft selbst als philo-sophischer und darin unterschiedlicher an.

IV.

Das Besinnungs-Gefüge der Moderne ist verlassen. Aber in welchem Sinne? Ist etwa das submoderne Denken mit den erfüllten Aufgaben des Vernunft-Gefüges der Moderne bloß sich selbst überlassen? Was sich da äußert, ist das schon eine Vernunft, welche die Grenze der Moderne aus dieser selbst her überschreitet? Daß dem nicht so ist, beweist die Blindheit gegenüber der Moderne als einem geschlossenen Gebilde. Dieses öffnet denn auch, wie es sich gehört, von sich aus keinen Weg aus ihm hinaus. Doch hat sich hier in dem eingangs Dargestellten ein Weg ins Freie abgezeichnet und zwar in Erneuerung der heideggerschen Frage „Was ist Metaphysik?“ Inwieweit kann aber das besagte Vermächtnis für das Ganze der Moderne sprechen?

In allen ihren Besinnungs-Gestalten ist der überkommene Sinn von Wahrheit fragwürdig geworden und hat überall den Stoß gegen ihre herkömmliche Deutung durch die *adaequatio rei et intellectus* – ein Verhältnis von Sache und Denken ohne Rücksicht auf die Bestimmung – herausgefordert.

So in der Besinnung auf die Wissenschaften. Was wird da aus der „Wahrheit“? Frege zeigt sie in der Bedeutung absoluter, will sagen: von allem Vorstellen und Erleben streng gesonderter Objektivität; unter ihrer Bestimmung steht unmittelbar der objektive Begriff, mittelbar das beziehende Denken. Für Schlick verliert sie nicht nur den Rang der Bestimmung von Denken und Sache, sondern erlaubt den positiven Wissenschaften nur eine Annäherung. Was immer diese vom Wirklichen wissen, kann nur größere oder geringere Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Kuhn tilgt auch noch die Vorstellung solcher Annäherung wegen der Unbestimmbarkeit ihres Woraufhin.

In der Besinnung auf das ausgelegte Leben geht es um eine ursprünglichere Wahrheit, nämlich diejenige der Erfüllung von Sinn, oder aber seines Fehlens und Ausbleibens. Dilthey zeigt, wie das eine oder andere immer zuerst selbstisch – noch nicht ichlich – erlebt wird. Aller Aussage zuvor. Husserl denkt die Wahrheit von der Selbstgegebenheit der Phänomene her; auf sie hin sind Erfüllung und Nicht-Erfüllung des im Vorgestellten Intendierten auszuweisen. Angefangen von dem vorprädikativ Erlebten. Wittgenstein tilgt das herkömmliche Privileg des „apophantischen“, an seinen Wahrheits-Wert verwiesenen Sagens: nicht einmal für alle Behauptungen ist die Wahrheit gleichermaßen auszuweisen; eine solche Forderung hat nur in bestimmten Fällen einen Sinn. Vor allem aber: die „unwankende Grundlage“ der Verständigungs-Regeln in Sprach-Spielen ist nicht ihrerseits wahr. Die Leitfrage ist hier nicht mehr „Wie ist es?“, sondern „Wie geht es?“ – gesehen auf das Funktionieren der Sprache im Alltag.

In der ersten Dimension entzog sich die Wahrheit, welche anfänglich auf das Anwesen bei dem „Wahren“, nämlich der $\varphi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$ von Erscheinendem hin verstanden wurde.

In der anderen Dimension die Wahrheit, welche anfänglich auf dem Wege des Sich-überzeugens aus reiner Überlegung zur Einsicht kam und zwar in der Bestimmtheit des „Seienden“. Und in der Kern-Dimension der Moderne? Die „Wahrheit“, welche anfänglich die der Sache selbst, nämlich ihres Anwesens in Gestalt eines κόσμος war, dessen Bestimmungsgrund zu denken gab.

Hier in der Besinnung auf das Menschenwesen ist die vorherrschende Erfahrung die der Unwahrheit. Zuerst mit Marx in den Produktions-Verhältnissen, wie sie durch den Fetischismus der Ware und des Geldes versachlicht sind – mit der Folge einer nur noch geheuchelten Humanität. Sodann mit Nietzsche in den Wertsetzungen der christlichen und sozialistischen Moral, in welcher das dekadente Leben die Wahrheit über die Wahrheit nicht erträgt, also auch nicht die Kunst des schönen Scheins – mit der Folge der „längsten Lüge“ und der Heraufkunft des „letzten Menschen“. Schließlich mit Heidegger in der Seinsvergessenheit des metaphysischen Denkens, in welcher „die sich entziehende Befugnis“ verborgen bleibt; dies mit der Folge des allein technischen, nämlich „stellenden“ und herausfordernden Entbergens.

Von ihrem Ausgang bei der „Übereinstimmung“ her kann Heideggers Besinnung auf das „Wesen der Wahrheit“ für das Ganze der Moderne sprechen. Er allein trägt die Abkehr vom „geläufigen Begriff der Wahrheit“ in einer Weise aus, welche „destruierend“ bis in den Anfang der Philosophie zurückreicht. Dort nimmt er am Wahren im Sinne der φύσις des Erscheinenden den einzigen Wink in den Grundzug des Sich-verbergens auf. Die Wende in den anderen Anfang des Denkens erbringt aber erst das Aufmerken auf den bergenden Sinn des Sich-verbergens, auf das Gewährende, selbst noch in dem durch das Wesen der Technik bestimmten Entbergen, genauer: in der Entbergung seines Entzugs-Charakters. Hier aber stößt der heideggersche Gedanke, gebannt in die „Zeitlichkeit“ seiner Vernunft, an die besagte Schranke der Zukunft. Die „zeitliche“ Vernunft bleibt auf eine ihr schlechthin unverfügbare Ankunft angewiesen – so wie die vormalige „weltliche“ Vernunft auf ein ihr unverfügbares Anwesen, nämlich dasjenige des κόσμος der gegensätzlichen φύσις des Erscheinenden.

Das Anstoßen des Gedankens an die besagte Schranke spricht sich exoterisch in Heideggers Versicherung aus: „Nur noch ein Gott kann uns retten“. Als ob er uns nicht schon gerettet hätte! Genauer: Die im Sinne der Moderne Abgeschiedenen – jene, die der „Retter Zeus“ oder Christus als Erlöser der Welt oder die notwendig sich selbst gefährdende Menschheit des Menschen hat retten können. Ein unbestimmter, weil namenloser, also nicht anruftbarer Gott wird niemanden retten.

Es wäre und ist aber ebenso billig wie eitel, sich über die Schranke der Moderne bloß hinwegzusetzen in die Denkart der sog. Post-Moderne. Allerdings ist auch noch deren Irrlicht als Zeichen zu lesen. Wofür?

Schon dem Denken der technischen Vernunft war die Beziehung auf eine sich verbergende Natur, auch noch auf die arcana naturae, bedeutungslos geworden. Nicht mehr auf derartiges, sondern auf das Sich-verbergen, mehr noch: das Verhehlen, wie es allein dem Menschen eigen ist, richten sich die Enthüllungs-Strategien der Sub-moderne – näher: auf die Verschleierung und Verborgenheit der gesellschaftlich vorgeprägten Sub-Strukturen von Gewalt. Eben daraufhin hat Foucault die Sonderstel-

lung von Ethnologie und Psychoanalyse unter den Wissenschaften vom Menschen erkannt: sie dringen in das ihm zugehörige Niemandsland vor, verwischen die Grenzen, von denen her er sich begriff. Die Scheu des Menschen auch noch vor sich selbst – eben darin sprach sich der „positive“ Sinn des Verhehlens und weiter jenes Zurückhaltens mit dem Wissen-lassen aus, welches der Ursprungs-Ort der ἀλήθεια war – ist gleichsam falsch geworden, wo die von allen Weisheits-Gestalten getragene Unterscheidung des „wie es ist“ und „wie es zu sein hat“ versunken ist. Hatte doch die gleichsam wahre Scheu ihre erste und maßgebliche Entfaltung im Verhältnis der „Sterblichen“ zu ihren „Unsterblichen“ und zu ihren „Toten“. Genau diese Dreifalt war konstitutiv für die Sprach-Welt des Musischen Wissens; sie entspringt der einfachen Unterscheidung von Anwesen und Abwesen bei Allem (s. Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie 1964, 225 ff.).

Um zu erinnern: das λήθειν unterbindet ein mögliches Mit-wissen, demzuvor die Zeugenschaft des Dabei-seins. Die am submodernen Denken auffällige „Schamlosigkeit“ – nicht nur: Abstandlosigkeit; sie verhindert das Nahe-gehen aus einer vorgreifenden Ferne – in den menschlichen Verhältnissen tilgt eine grundlos gewordene Scheu, Αἰδώς. Schon Hesiod sah voraus, daß im „eisernen Zeitalter“ sie als letzte der Götter die Erde der Menschen verlassen werde. Übersetzt in den Untergang der Bürgerlichen Gesellschaft: für diese war das selbstbewußte Anerkennen, war die Achtung für das Selbst des Ich, für seine „Menschheit“ konstitutiv; und auf ihr beruhte die neuzeitliche Menschenwürde, die Würde des freien Bürgers, eines Menschen, der sich in der Selbstbestimmung und Bildung der Persönlichkeit von sich unterschieden hat. Bleibt solche Unterscheidung ohne Gegenwart, ist da keine ζόφια, welche sie zur Anschauung bringt (vgl. Aristoteles, Poetik c. 2), fällt sie in Vergessenheit, genauer, weil auf die Gewalt hin gedacht: sie wird verdrängt. Wie ist da noch die heideggersche „Wahrnis“ im „Wesen“ der Wahrheit zu denken?

Was dessen Bergen anlangt, hat es seinen ausgezeichneten Ort im Tod als dem „Gebirg des Seins“ (Vorträge und Aufsätze 177). Welcher Tod ist das? Offensichtlich nicht das Ableben eines Menschen. Auf welchen Tod hin können Menschen – jene, die ihn „vermögen“ – zu Sterblichen in der vom Ding hervorgerufenen Welt werden? Auf seinen bergenden Grundzug hin spricht Heidegger von dem „Schrein des Nichts“ und erläutert: „dessen, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst“. Letzteres ist aber immer noch im Rückhalt an der sich verbergenden φύσις gedacht. Deshalb bedarf jene Rede keiner Erklärung, wohl aber einer Übersetzung; denn der Schein von Dunkelheit beruht hier in der Künftigkeit der Welt und ihrer Sterblichen.

Die erforderliche Übersetzung ist nur der Vernunft möglich, welche sich von der besagten Zeitlichkeit löst – so wie die conceptuale Vernunft jeder Epoche der Philosophie sich von ihrer Natürlichkeit und Weltlichkeit unterschied. Die betreffende Übersetzung erreicht eine Gegenwart, welche nicht mehr in diejenige des Bisherigen und die des Künftigen geteilt, also „zeitlich“ ist.

Die Grenze der Moderne wird nur dadurch überschritten, daß der für die Modernität charakteristische Abstoß des Vormaligen oder Bisherigen als eine erfüllte Aufgabe

begriffen wird. Sie hat nämlich unsere Welt vollständig ausgelegt und von ihrer Geschichte getrennt. Wird diese endlich als ent-zeitlichte gedacht, nimmt sie die Bestimmtheit der Unter-Welt zu unserer Welt an. Auf sie hin zeichnet sich nun der gegenwärtige Sinn des besagten Todes ab: aus dem Verschieden-sein derjenigen Vernunft, die allein den Tod „vermocht“ hat und zwar mit dem Wissen „Es ist vollbracht“; die epochalen Aufgaben sind vollbracht, welche diese Vernunft als ausgezeichneterweise „philosophische“ hervorrief.

Nicht mehr die Metaphysik ist zu „verwinden“ – wer denkt denn gegenwärtig metaphysisch, wenn nicht im Sinne eines Popanz von Metaphysik? –, sondern das Verschiedensein der conceptualen Vernunft. Ihr Vollbrachtes beansprucht eine neue „Scheu“; dem zuvor aber die Achtung für das, was dem Vollbringen zu denken gegeben hat. Das submoderne Vorstellen und Darstellen langt bekanntlich nach Belieben zu, wo die Besinnung der Moderne abstieß. Es vermag aber auch bei allem „De-konstruieren“ jenes Gegebene nicht anzutasten, weil es sich über die „Konstruktion“, über die epochale Architektonik der Philosophie und erst recht der Sophia im Dunkeln läßt.

Noch einmal: die Grenze der Moderne ist gerade nicht in eine Post-Moderne hinein zu überschreiten, sondern in die Gegenwart der „entzeitlichten“ Vernunft, welche sich in der Welt auf deren Unter-Welt besonnen hat, dem Vollbrachten der conceptualen Vernunft anerkennend begegnet, um die Weisheitsgestalten zu wahren, die sie hervorriefen. So wird Heideggers „Vermächtnis“ angenommen und verwandelt.

(Eine italienische Fassung dieser Abhandlung ist in „PARADIGMA“ VII, N. 22 1990 erschienen.)